哲 学 研 究

正义观的隐喻视角:从罗尔斯、蒲鲁东到马克思

张 文 喜

(中国人民大学 哲学院, 北京 100872)

摘　要: 当代政治哲学有一个预设前提是:“正义”这个语词有着概念的清晰性和明确性。但这仍然是“词”或者“辞”或者“话”意义上说的。罗尔斯讨论正义这个概念及其构造社会正义原则时,把理想性或者理性意义上衍生出的逻辑作为一种任务。隐喻已经决定了这个概念的否定性运动。这一点也在蒲鲁东关于正义的定义之中明白地显示出来。在唯物史观中考察正义,隐喻思维作为人类把握正义概念的引导性思维,将资本主义社会视为有关正义女神的现代神话。它一方面作为资本主义以商品为基础的价值观体系的反射、投射、在场和方向性的显像,另一方面作为空洞的意识形态的浮光掠影、误导性的幻象、模仿,以及伪造逻辑这块正当性底布上的花卉。依“基础和上层建筑”这一隐喻,正义概念恰恰是指向隐喻或者从隐喻过渡到概念领域。正义的新的表现形式要能够出现,很显然就需要以更伟大的作为来产生效果。

关键词: 正义;隐喻;概念史批判;马克思

中图分类号:B 152　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2024)02-0045-11

正义论之核心问题是,正义是(有)什么? 一个可能的回答是,我们领会正义是什么的能力依赖于我们拥有的概念,就是说,依赖于我们说明它的能力,并且因此把说明正义是什么的任务设定的等同于说明正义的存在;就此而言,我们对正义是什么的领会是概念式的。但是,概念被实际应用时,究竟给了我们什么呢? 是我们所认为的概念在时间次序中流传的那种顺序吗? 如果是,那么,某个概念只是在与它出现的相关的时间顺序中才是多少可说明的东西。比如,就希腊词汇“dikē”一词而言,它源于口语而非概念发展的社会环境,而它在后来的哲学家那里已经不再是“dikē”(柏拉图使用“dikaiosunē”这个词指“正义”是一个明显的例子)。而这样一种存在差异的区别,使我们既无法保持概念思维的一致性(除非有来自神的点化),也难以分清它的字面用法和转义或隐喻用法。从历史唯物主义立场来看,如果把这些概念看作是我们从不能获得的概念,凭借这个事实,我们依赖概念去领会正义是什么,这就变成一种幻想,一种无法变成真的无望情形。而关键问题是,在多大程度上,一个特定的作家有可能或没可能意识到“正义”这个词的“字面用法”与“隐喻用法”之间的差别。这看起来像是事关纯粹术语的表达,但仔细观察就会发现,像流行的正义论那样,它明显指向一个隐喻式背景。马克思建议称之为正义隐喻模式。这里所说的隐喻功能,确定了这个词的实际方向。我们领会正义是什么的能力,按其马克思所谓经济基础决定上层建筑原则而言就应当展开一种婉转的、间接的、隐晦的批判。

一、就罗尔斯正义概念的一些术语学——隐喻学的提示

根据隐喻的表达功能不同于概念这个观点,我们先来同罗尔斯的《正义论》打交道。罗尔斯低估定义与概念的清晰意义分析实有隐情。我们对其正义论进行术语学——隐喻学考察后可清楚这一点。

收稿日期:2023-08-27

作者简介:张文喜,中国人民大学哲学院教授。

基金项目:国家社会科学基金重点项目“马克思财产权批判与社会正义理念研究”(021AZX001)。

在《正义论》开头,罗尔斯引入下述论点并为之辩护:正义是真理。① 这一断言具有引发概念式定义的意味。整部《正义论》旨在表达正义是真知识这样的信念,也就是表达一种一般的正义概念。这样,它就必须满足总体的逻辑一致性的要求。但正义和真理太具多面性——“主观的”与“客观的”、“本质”与“现象”、“假象”与“显象”、“实事”与“行为”、“口述”与“书写”,等等。而罗尔斯并非想处理此种复杂情况。他没有自许凭自己的处理方法可以满足不违背矛盾律的要求。因而他在使用正义、真理这些词时常回避语态、时态、单数、复数等情形,而只考虑它们笼统意指什么与表现什么。

所以人们批评罗尔斯。其正义论乃是“理想理论”。② 而如果这算是一种缺失的话,那么它缺失什么? 简单说来就是,他把“是”或“存在”这样的词分别与不同的正义这个词连用会产生意义混淆。从语言史看,正义这个词有各种方言。仅仅只是从某一角度例如法律——道德意义上或者印欧语系来领会它,所称谓者就会顾此失彼。因此罗尔斯将正义解说为原则或规范和在系词运用方面遭遇困境。③

具体说来,罗尔斯在对社会正义的标准规定中,涉及真之条件的语义学问题。他的正义原理是把正义视为社会基本结构的“首要价值”。既言及如何对物质产品恰当分配的“一个制度的一个或几个规范”,也牵涉体现着恰当分配原则的社会“制度本身”;④但是,他称谓的社会基本结构概念并不明确。就它对正义的一般性理解来说,其所需要的术语化特征不充分。而之所以缺乏这种充分术语化的理解,部分原因是由于罗尔斯的正义概念与隐喻解释方式不能没关系。科恩对此批评说,这种模糊性撼动罗尔斯《正义论》的整个方法。⑤ 霍耐特则从社会分析模式意义上把罗尔斯《正义论》理解为“康德主义”的,但它与“黑格尔主义”的正义概念区别不够明确。⑥ 在第一编叫做“理论”部分的“正义的主题”中,罗尔斯自己就这样说,“许多不同的事物被说成是正义或不正义的:不仅法律、制度、社会体系是如此,许多特殊行为,包括决定、判断、责难也是这样。我们也如此称人们的态度、气质以至人们本身。然而,我们现在的题目是社会的正义问题。对我们来说,正义的主要问题是社会的基本结构,或更准确地说,是社会主要制度分配基本权利和义务,决定由社会合作产生的利益之划分的方式”。⑦

在这段话里,所谓“被说成”意指言谈、说话,这意味着正义论进入一个先行的语言关联理论的解释范围。而稍显不同的是,罗尔斯似乎认为,“划分”“分配”社会合作产生的利益则既不意指言谈,也不指称说话,而是着眼理性程序编制及其理论内部的逻辑分析。《正义论》所谓“第一编理论”中的“正义的主题”,是一个关乎“划分”“分配”的逻辑运算的篇章;或者说,罗尔斯出于一种更高抽象水平的正义论,不可避免地将正义作为程序性策略来看待。他认为占据现代道德哲学高地的某种功利主义不合他的理想,他想通过可以被算法化的思想,提出关于社会资源分配的一种新概念、新理论。

显然,罗尔斯研究的是正义的观念、命题而不是现实的社会制度本身。他感兴趣的是社会的基本结构和它的主要制度,以及社会正义的逻辑结构或概念自身。正因如此,他才会不断徘徊在应怎样建筑它的逻辑结构而进入康德所谓建筑术的隐喻:在社会正义、个人自由、平等之间构筑目标、指向和地标。至此,我们理当首先向罗尔斯提出一个再根本不过的追问:如果真理指的是某种理论符合事实,那么作为真实的社会正义存在吗? 或者反过来说,社会正义存在在罗尔斯那里为什么只能是拟想着无知之幕的拉开并理想化地去要求呢?

对这些问题的讨论非常复杂但不能回避。而我们简单的结论是,罗尔斯无论如何无法建构一个非

---

① 参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏等译,北京:中国社会科学出版社 1988 年版,第 1—2 页。

② 罗尔斯:《正义论》,第 3 页。

③ 参见海德格尔:《形而上学导论》,王庆节译,北京:商务印书馆 2015 年版,第 185 页。

④ 罗尔斯:《正义论》,第 53 页。

⑤ 参见 G. A. 科恩:《拯救正义与平等》,陈伟译,上海:复旦大学出版社 2014 年版,第 114 页。

⑥ 参见阿克塞尔·霍耐特:《自由的权利》,王旭译,北京:社会科学文献出版社 2013 年版,第 15—17 页。

⑦ 罗尔斯:《正义论》,第 5 页。

拟喻的正义以及定义和一般规则。相反,他只能将逻辑一致性的要求不断降低到具体方法(他自称“词典编辑的序列”)层次;换一种方式说,叫做技术发展之句法的层次。它们仅仅涉及说话者说话的意图(他称作“各方的推理的合理性”追求)。因此,罗尔斯认为,有些人(例如,“直觉主义者”)说正义存在,正义就存在。诚然,这种说法对于明眼人而言看起来十分不合理,因为这审思的对象(正义)是一个伦理学兴趣领域之内的,但罗尔斯却认为他能有效反对那种居于主导地位的关于道德价值判断一致意见的“相容论”。① 对于罗尔斯来说,“我们确实不能认为我们对社会正义的判断全部是从可认识的伦理学原则获得的”。② 社会正义概念也不是由此可以通达的。③ 这里,我们把罗尔斯此论断称为钻探正义思想底层结构,是和“实体/幻影”或“光/显像”同一个结构,亦即把想象的逻辑当作一种向正义概念真理发展的基底来看待。在这种情况下,罗尔斯除了有限地诉诸从直觉主义来解决社会基本结构所显示的道德价值冲突之外,大体还诉诸迄今为止我们的根深蒂固的惯例与风俗和时尚④来使用这个术语。

这就是为什么罗尔斯寻求一种关于社会正义的标准算法,却只能得到一些解决问题的建议和希望。对于这些建议和希望来说,罗尔斯虽然自认为,正义论与现实的制度和政策、与乌托邦理论的重新改装并无关联。⑤ 但是实际上是裁缝师傅“裁制出来的作品”(如科恩所看到的)⑥——裁缝为衣服的观念而非真实的人所裁制的作品。这个情况意味着,其基本诉求是通过重构道德概念与社会结构的内在关联,用庞大的系统规划将思想史中的核心道德概念囊括进来。我们从中能够观察到的重要的成果,不外是“自由”“平等”“所有权”“边沁”(套用马克思《资本论》提到的话)。⑦ 罗尔斯愈是以统一标准对各种正义观作内容充实,就愈是把这任务置于一个无足轻重的位置。对他而言,这任务是偶尔或随机碰到的,仅仅因为他自己在命题中说“是”而被涉及的。因此,从他的建议和希望来看,“一种正义观比另一种正义观更可取”是因为它的效用更大。⑧ 从此以后,我们领会正义“是”什么仅仅是同一个“无知之幕”这种悖谬环环相扣的、顺理成章的延续。

正如哈耶克说的那样,罗尔斯的所谓社会正义信念形同“人们在过去普遍相信巫术或者点金石情形”。⑨ 比如,罗尔斯借助与原初状态相似性认知来诠证现代正义及其初始概念。与此相反,哈耶克把罗尔斯的命题的意义安放在语言学方法的审察上。哈耶克说:“我与罗尔斯之间的差异至多是一种措辞上的差异,而不是一种实质上的差异。”⑩哈耶克认为诉求社会正义者实质上是心智不成熟者,换言之,正义就是一种幻想。尤其是在这个概念与一些关于神圣的想象联系在一起时。从科学实在论来说,罗尔斯的正义观隐含一种隐喻学范式。举其要者,如原初状态的隐喻。其理论特色是,一是,非“实际的历史状态”,是作为对公平的正义之人与人之间关系的虚拟,就是现代的人关于正义的看法中充满了这种“无知之幕”的知识;其二,是非“文明之初的那种真实的原始状况”,是被“假设”为对这一匿名的社会基本权利义务体系命名。照罗尔斯的说法,这种命名中存在着某种解决道德价值纷争的可能方

---

① G. A. 科恩:《拯救正义与平等》,第 12 页。
② 罗尔斯:《正义论》,第 36 页。
③ 参见罗尔斯:《正义论》,第 3 页。
④ 罗尔斯:《正义论》,第 32 页。
⑤ 罗尔斯:《正义论》,第 3 页。
⑥ G. A. 科恩:《拯救正义与平等》,第 11 页。
⑦ 《马克思恩格斯文集》第 5 卷,北京:人民出版社 2009 年版,第 204 页。
⑧ 罗尔斯:《正义论》,第 4 页。
⑨ 参见弗里德利希·冯·哈耶克:《法律、立法与自由》第二卷,邓正来等译,北京:中国大百科全书出版社 2022 年版,第 4 页。
⑩ 参见弗里德利希·冯·哈耶克:《法律、立法与自由》第二卷,第 5 页。

案。① 其隐喻是,原初状态是正义论经过全部各不相同的体系之统一性与多样性而蔓延至今。它是道德哲学(道德方面的逻辑学和认识论)对于我们的社会状况理解和人自身的自我理解的开端。

值得注意的是:相比于何谓正义的定义问题,罗尔斯正视的问题是:人们在“作为公平的正义”所表示的正义原则中处于何种位置? 人们在同意“一种特殊的正义观”时又处于何种处境? 人们是“真正自愿加入”一种特殊的合作体系,还是其认知拒绝和背离这样一种特殊合作体系?② 这里的问题是,如果想要就“正义是什么”这个问题的题义来展开讨论的话,或者如果想要就这个问题解答满足总体上的逻辑一致性(普遍适用性)要求的话,罗尔斯就必须放弃所有任何特殊的、个别的存在者的突出地位,这也包括放弃他对一定社会主要制度分配方面人的自由权利的崇奉。这表明,罗尔斯的成就是能够理解什么是真理和正义的某个方面,但他自己在某种程度上是倾向于某种偏见和怀疑论,他意识到“作为公平的正义”是一个名称。就对它的使用性质而言,他始终纠结在名称和事物之间的关系(词与物的关系)如何可能是确定的。同时,也纠结于对公平、正义持有不同看法的人们是如何能同一地使用它们。罗尔斯知道,“各种正义概念和公平”的指谓不是“同一的”,“正像‘作为隐喻的诗’并不意味着诗的概念与隐喻是同一的一样”。③ 这样,当面对各种各样歧义的正义而不能以单一的意义使用这一名称时,他就不得不承认“作为公平的正义”是一个无可辨认的名称。正因如此,与诗将正义变成一个名称用来充当叙述的主题情形相似,他将正义作为他的理论的“理想部分”来看待。随后,其理论目标将消解于实践性社会科学(政治、法律、经济理论)中。阻止他达到这个概念的障碍,是在其名称上“作为公平的正义”的真实含义,是一种表达但仅仅只是表达作为隐喻而非不证自明的真理。罗尔斯坦承“在严格的意义上”他对正义原则的证明“是没有得到证明的”。④

二、蒲鲁东的正义神话学的特征

隐喻的因素在罗尔斯的正义概念中发挥着影响力,这自然不是什么责怪。他自己也没有想要如此,而相反为自己设定了另一项任务,即不是基于一种对道德哲学的整体性通观,而是将选取一个无法实现的社会整体图像建构的“代表”(他使用社会契约观点来指称这种代表)与一些规范伦理学的经典段落联系上。但是在这方面看,“把作为公平的正义和其他学说的这些观念加以比较”是会系统不兼容的。在罗尔斯开始进行一种正义追寻的时候,想赢得正义到底是什么的“概念”就是一个机会问题。用罗尔斯自己的表述来说,是一个“新近观察到的一致意见的结果,也许是出乎意料的结果”。⑤ 在我们看来这里,“一致意见”与“理智自身创作出一个神话”具有同样的意义。

进一步思考,罗尔斯可能并不像他自己所说的那样坦白。首先他用意识形态神话、用隐微的语言解释自己的立场。他的正义观基于理性并具有计算成分。其次,他模糊了在科恩那里还算清晰的“资本主义修辞学”(即如何兼顾效用和平等)问题。⑥ 更根本地说,各种正义概念和公平确实包含着现实性的真理要素,但这些要素在我们领会正义是什么样子时是像在听取一种童话那样。就是说,正义和公平是否存在,取决于诸神的功能和形态的闪现。就我所知,除罗尔斯外,当代哲学家(如,亨特、科恩等)将那些在童话里映现的东西当作逻各斯——世间万物变化的一种微妙尺度和准则——总是驻足于话语能指的到场层面。随着理智谈论着正义,所谓的正义观念逐渐在闲谈中不再被当作隐喻来“听取”。

---

① 罗尔斯:《正义论》,第 10 页。

② 罗尔斯:《正义论》,第 10、11 页。

③ 罗尔斯:《正义论》,第 10 页。

④ 罗尔斯:《正义论》,第 569 页。

⑤ 参见罗尔斯:《正义论》,第 568—569 页。

⑥ G. A. 科恩:《拯救正义与平等》,第 11 页。

其实,从正义即应得的观点来看,公平正义具有可计算性只是一个晚近的觊觎。这一点从需要以“同一尺度”来计量劳动上便可知道。而正是这个“同一尺度”的可疑性引发了马克思的讨论。因为经济、道德和精神是具体变化的。一种应得的标准总是从原始地植根于生产和植根于历史的方言中演进而来。劳动应得“无论如何根据公平原则是无法计算的”。① 也正因如此,正义观研究将各种不定标准形式的差异视为主要方向。马克思注意到,这些情况就表明不定的形式在整个正义概念史中都有一种显著的批判意义。但仍然还有个问题配合着不定的形式而显现,这就是所谓不定的形式的持续不变性究竟植根于何处?历史表明它就在于一种抽象出来的、后来称谓了那所谓人道转向神道的倾向。所以,马克思批评,研究“平等的权利”不但不能弄清楚人和人的真实的关系,而且将我们的注意力由人转向了神圣领域。资本主义这个名词就假定了这个所称谓者现在自己就“是/在”了的神话。在这里,显然其实只有关于人性、天命目的之神话学的某种发明。

或许,把应得(应然)和实得(实然)的区分追溯到存在与变易的区分,还不够。我们目前还必须一直要追究到正义观之于思想对存在的内在隶属关系。我们要充实正义概念,先得找到何处存在这样一个概念。马克思就是这样领会的。他接受了对意识形态神话学的批判任务。因为没人否认,马克思的正义论不是作为“观察着的”,而是“指控着的”和“行动着的”。此外,在马克思那里,传统正义观毕竟关联于神性存在物。从哲学上看,有些人就会废黜诸正义;也有些人会从认识论出发对正义进行替补。除此就是无关紧要的。问题在于,《共产党宣言》是建立在新唯物主义基础之上的,并且显然马克思将自己呈现为一个“隐藏”的正义者。在此隐藏的意思是隐喻的。在这个隐喻当中,我们可以听到马克思的指控:正义论本是讲实践原则的学说,怎么就成了按照定义、技术、命题陈述而证立的学问?

这就提出了隐喻真理本身的问题。资本主义社会在生产领域“判罚”作为类存在的劳动者,这看起来完全不公正。于是,《资本论》及其手稿把剥削即资本获取剩余价值的活动标示为“盗窃”“抢劫”之类的卑劣行为似乎说得通。但我们只要稍微转换关注点,仍然可以看到在这里马克思只是采用了字面的意思,而不是好像这种剥削即不公正性就是通常所谓的实在世界的映射,而根本上说,马克思的任务不在道德评判。诚然,从被卷入字面意义上的隐喻思维来看,马克思不能逃避比喻性话语在《资本论》及其手稿中的功能以及发挥问题。根据马克思,正义并非如意识形态自吹那样神圣。从历史方面来看,在西方哲学决定性开端的希腊人那里究竟是怎样地组织社会(如,古希腊人相信,正义即语言得体)?资本主义关于正义的学说又怎么变成了一种关于公平、关于自由的实体学说,变成了越来越多的原则,这是我们思想深化的结果。但近代以来,正义涉及逻辑统一,它须把大量不同意义的、乍看之下完全风马牛不相及的科学概念联系起来。它不得不佯装不断地为原本预先安放在同一个系动词下完全不同意义的科学概念奠基。为了满足其现象背后发现事物自身的癖好,哲学必须重新把握那些术语的指称和意义,而我们不可想象马克思能够像当代一些学者(例如,罗默)那样把“盗窃”“抢劫”之类的词汇当作据事情而言是属于本质概念来领会。不管怎样,我们其实并不把握“盗窃”“抢劫”以及其他类似概念的实体,罗默等人自然是不懂的;但反过来说,我们可以赞成一种关于“资本主义的生产方式是一种新的剥削形式,而非其表象所呈现的剥削的消失”②的观点。

必须着重要强调的是,如果把发生在纯粹经济过程中的剩余产品占有(剥削)行为视作“盗窃”“抢劫”,观察者一定会有证据,但这些证据即便我们可以得到,也一定不像一朵花的颜色那样确定。因而这只能是一种“转义”的说法。与其说这是由人的经济关系的谜一般的似自然性决定的,还不如说是取决于处于时空中的人们对生活其中的历史现象间相似性与差异性领会,是一种绝对者中理念的拟象。

---

① 《马克思恩格斯选集》第 3 卷,北京:人民出版社 2012 年版,第 362—364 页。

② 埃玛纽埃尔·雷诺:《马克思剥削概念探源及其当代价值》,王玥译,《国外理论动态》2022 年第 6 期,第 60—69 页。

从根本上说,此类词语放到历史叙述里都是“似真”的。根据马克思,命题真的假相关乎历史时刻。然后,马克思深深怀疑,语言是历史认知真实的工具,而不是历史认知真实的粉饰。只要历史的意义的真实与真实的历史意义有差别,那么对正义的“非真”或像“真”的表达趋向隐喻思维。这在唯物史观“经济基础与上层建筑”这个隐喻中已明确提示出来了。照马克思看来,历史是一条下行的路,它是采取自下而上的方式将神圣正义观念转化为短暂而凡俗的事物。与之对照,观念之物若不同时有基础,它也是无规定的,绝非实在性的。所以马克思认清“基础”本身,并且提醒我们记住这个事实:不曾有过任何时代能够像资本主义时代那样热衷于刻画正义的图像;在显像面前,资本主义时代一边创造着神话,正义的理念在这个意义上在任何时候都是先行的,但同时一边又要保持显像世界与彻底实在世界绝对分离。

就此而言,显像世界被假定为现实世界。当蒲鲁东以一种调解宗教、神话和财产之间关联的方式建构公平、正义观念时,这个现实世界也仅仅是潜在地被包含在其中的,只有几道从天命之光里飘下的闪电,偶尔将其照亮。希腊哲学用语——“正题、反题、合题”——就在这时出场了。① 要认识蒲鲁东的哲学,本质性的地方在于,以此从蒲鲁东身上烤榨出“神话的”和“逻辑的”“和解”。“从此以后,肯定平等的就是每个经济关系好的方面,否定平等和肯定不平等的就是坏的方面。”②如果那“否定”还不管用,那么也许文字游戏可以帮忙。所以,蒲鲁东思想有着异乎寻常的语言学研究的典范意义。而这表明在同一个蒲鲁东是在几种不同的立场上——“被赋予特征的蒲鲁东”“真正的蒲鲁东”“群众的蒲鲁东”“批判的蒲鲁东”——说话。对于现实世界而言,蒲鲁东说的话就是矛盾。即,理性作为无差别跟如其自身被考察的绝对者—平等,是等同的无差别。令马克思惊叹无比的不仅仅是蒲鲁东给人一种立场游移不定的外观,同时惊叹的还有他塑造其立场的神话和哲学的雄浑力量。

比如,首先在《什么是所有权》一书里的说话方面和思考问题方面表现出神话和哲学的合体因素:一方面,“被赋予特征的蒲鲁东”告诉我们造成那种正义和真理对立的关键:即大多数人(所谓“群众的蒲鲁东”)宁可取被虚假意见认为是的公平、正义之物,而不取作为“科学的阶梯”的公平、正义;无论在“行动”、发表“现成的见解”,还是“研究”,“批判的蒲鲁东”都认为,“我们从来没有正确地了解‘公平、正义、自由’这几个词的含义”。③ 就是说,我们喜欢被引诱、被欺骗和被蒙蔽;而另一方面,从蒙蔽状态中走出来,并非必然要求“充分的知识”。在这方面,“真正的蒲鲁东”又确信,“他一开始就理解了”大多数人“‘最后’才领悟的东西”。④ 于是,蒲鲁东在多种人称语汇转换当中,认为平等一定是和天命一样,从分工、信用、货币等资产阶级世俗关系的对立面中产生。就是说,“他假定过去的各代人都自觉地和深思熟虑地想要在自己的各种制度中实现他认为代表人的本质的平等”。⑤ 整个蒲鲁东的思想预设是:真正的思想运动是超越世俗关系范围之外的运动,使人从一个范畴进入到另一个范畴,这样,矛盾逻辑对此失去了有效性。马克思看见,各种运动在逻辑顺序中会是多么地不符合蒲鲁东先生的理性。不管是逻辑还是现实性,都没有从中得到“好处”。因为如果逻辑不让从属于现实性之本质的偶然性进门,那么逻辑也无法触及这些关系的现实性。一句话,“在严格科学的政治经济学史中,这本书几乎是不值得一提的”。⑥

其次,我们注意到的是:最先诱惑蒲鲁东的是正义女神,而随后他再被自由女神“诱惑”。这算考虑到了人类思想的传承出自这一对子。但是,若蒲鲁东在思辨哲学之内证明公平、正义和自由是统一体,

① 《马克思恩格斯选集》第 1 卷,北京:人民出版社 2012 年版,第 219 页。

② 《马克思恩格斯选集》第 1 卷,第 230 页。

③ 《马克思恩格斯全集》第 2 卷,北京:人民出版社 1957 年版,第 30 页。

④ 《马克思恩格斯全集》第 2 卷,第 30 页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷,北京:人民出版社 2009 年版,第 266 页。

⑥ 《马克思恩格斯选集》第 3 卷,第 13 页。

那他并不能说其中一方单独作为公平、正义或自由就发挥着现实的作用,更不可能说“公平,除了公平而外别无其他”。① 如果蒲鲁东问出“难道正义不应该实现吗?”②这个愚蠢问题,马克思能做的就是不作回应,否则马克思无疑便像蒲鲁东那样落入思与在、存在与生成之语言问题缠结中。这问题因此而被牵扯出“说明正义”此事情的不可能性上。而蒲鲁东“决定进行‘反证’”。他明确教导我们:假如正义是欺骗人的,那么我们就须“向自己问道:‘人类是否可能在道德运用的原则方面这样长期地受骗呢?人类是怎样和为什么受骗呢?’等等”。关于这些事情,蒲鲁东的结论(即马克思解释过的蒲鲁东的看法)是,“一切谬误都构成科学的阶梯,甚至我们的最不完善的判断也包含着一些真理,这些真理对于某些归纳推论和对于实际生活的某一特定领域是完全够用的;超出这些推论和这个领域,这些真理就会在理论上产生谬误,在实践上导致失败”。③

至此,事情就是这个样子,正义的道路在蒲鲁东这位大师之前已经是现成已有的,它是从那作为本原的天命中传递出来的。但它是以隐喻的方式存在着的,是我们需要深刻把握蒲鲁东所谓“社会正义和平等是三个相等的名词”④的奥义中存在着的。这种说法恰恰是证明我们时代的正义性的一个可疑的证据,这种说法的意义完全等同于需要排除社会主义原则。需要召唤那些其起源已经湮灭在久远历史里的名字(比如,古代犹太人的大祭司该亚、手持天平的希腊女神西米斯⑤),还有那些相对较晚起源的名字(比如,圣巴西勒、圣让-克里索斯多姆、圣克来门及许多类似的名字⑥)。在这里所显示出来的这种幻想的东西在蒲鲁东思辨的头脑里始终如一地重复着,它们共同促成了公平、正义和自由的产生。

值得注意的是,历史唯物主义以批判的形式获得的成就,就是把人类从各式各样的鬼怪中解放出来。蒲鲁东以平等主义目的论实际上是退回其鬼怪本质中。他的《贫困的哲学》经济理论杜撰了“每一篇政治经济学论文末尾已经按照字母表排好”。⑦ 在这份表里,正义或平等的形而上学之光占据其社会分析的位置。由此,浸入蒲鲁东那种编排思想的次序当中是隐喻的正义。无论在“消除”或“清洗”经济范畴“缺陷”的程序方面,还是在同平等之事相关之“天命表现那样亲切关怀”⑧的象征中,蒲鲁东抓住的总是“似真”的意义。在他那里,绝对隐喻跃入到天命“传送”当中,并将自己铭刻在他的思辨结构中。他的政治经济学不是使用普通思维通常使用的名字,而是使用纯粹普遍的方式使用的名字。

这个区分对于“逻辑范畴这块底布上绣成的花卉”⑨具有极为重要的意义。但马克思不想对之进行更深入的批判,这会推迟他的政治经济学批判文本进程。这就已经表明,在怎样的意义上看,这追寻正义概念是一个在隐喻学兴趣领域和边界之内的任务,而在怎样的意义上看,这追寻的对象,在它成为了隐喻学的任务和兴趣之后,恰恰是走向观念神学的,只要我们能够懂得怎样去历史唯物主义地理解这些问题,我们根本无须借道蒲鲁东的夸谈。⑩ 反之,如果我们不懂得怎样历史唯物主义地看待正义,那么跑到任何人那里都得不到教益。

---

① 《马克思恩格斯全集》第2卷,第28页。
② 蒲鲁东:《什么是所有权》,孙署冰译,北京:商务印书馆1963年版,第38页。
③ 《马克思恩格斯全集》第2卷,第30—31页。
④ 蒲鲁东:《什么是所有权》,第22页。
⑤ 蒲鲁东:《什么是所有权》,第75、80、100页。
⑥ 蒲鲁东:《什么是所有权》,第38页,注。
⑦ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第218页。
⑧ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第231页。
⑨ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第219页。
⑩ 《马克思恩格斯选集》第3卷,第16—18页。

三、马克思历史观与隐喻正义的关系

理解历史现象有一条隐喻学途径。由马克思对资本主义社会的科学分析中可辨识出通往这一路径的踪迹。① 只要我们浏览一下基础文献,就会发现,通过一种“逼真性”(切近真理或显得像真理)范畴来揭露资本主义社会,马克思的历史唯物主义不自诩为真理。在现象学意义上,资本主义好像是围绕社会正义逻辑转动。“真理”的理念本身在资产阶级辩护士的正义论中带来抚慰的统一体。但马克思断言,在一个颠倒的秩序里,一个事关本质的存在者可能成为非存在者,而按其本质而言不应当存在着的东西反而成为存在者。这中间有破解体系化幻象的秘密。资本主义既存的现实对马克思而言失去了一定正义的必然性,他自己的思想在虚假的意义上也变得不“现实”了。这里,“现实”这个词首先被理解为历史“现实”的矛盾。从马克思的发现来看,政治经济学作为真理其实是道德哲学的分支。它将意识形态装扮与矫饰、揭露与欺骗,以及羞耻与神圣感等带有强烈文化意涵的要素带入经济领域。资产阶级经济学虚构了“人为的”与“天然的”的两种制度,才有可能出现“天然的”和“永恒的”之类的制度概念。当这种制度被视为现实存在时,它又无视其实在化过程里凸显的隐喻思维。用马克思的话来说,经济学家们的论证方式“非常奇怪”,那是一种他们像神学家们那样用来假装讲“人类的”真理或规律的方式。② 从那个被他们隐藏起来的历史的东西来看,方法上,他们不得不仿照自然科学,总是对某一时刻看似可能为真的东西作永久的推定。在这一点上,他们已经难以避免精确的抽象名词的诱惑。同“资本”一样,“正义”这个单词被归为坚如磐石的概念。他们将正义视作神圣的表现。但正因此,正义本身不应当是神性的可谓述者,而应当是神性的隐喻。

就正义是不是真理这一柏拉图式的问题而言,政治经济学经常引用神学家的某些说法,而不说真话。这种情况会频繁地出现。因为政治经济学所谓的“规律”,不过是“一种近似值,一种趋势,一种平均数”。③ 因为没有人会认为,迄今的经济范畴已经完全探测了经济“规律”。一般经济规律和利润率“规律”在这个意义上也是隐喻(即它本质上是一个不可测度而沿着隐喻的导向思路转向“似真”的映像)。只要政治经济学不自觉地停留和沉迷在关于利润和地租的抽象概念中,或者在对价值及其分配规律的昏昧不解中,它就会被那些作者“惯用术语”带有的欺骗性所蛊惑或赋予永恒存在。④

就对正义概念的规定而言,情形也是这样。既然意识要素在文化史上只起着从属于人们所研究的那些现象规律的作用,那么不言而喻,以正义本身为对象的批判,比任何事情更不能以意识的某种形式(如,概念和逻辑)为依据,更不能“用关于‘正义’等等的虚妄的词句代替唯物主义的认识”。⑤ 因此,我们在马克思那里发现正义只能是屡屡被影射、被假定。谁在价值的起源和性质上看到绝对的、独立存在的面具,谁就能认识隐喻在正义中发挥的功能。这就是说,正义,只是经济基础法则所包容的上层建筑。从这一隐喻本身看,正义作为“真”也不以“显示自身”即作为一个自足的、完整的本质出现,而是作为“假”才会扩张和凸显。在这种情况下,人们总是说,资本主义正义的“假”是显而易见,而资本主义正义的“真”是隐而不现。可这说法很显然是个消极的规定。因此,人们可能会说,马克思如此地以他的这种方式判定正义是悲观的。然而,在严格的意义上,我们在这里所说的,和任何本体论意义上的悲观主义都毫无关系。因为即使有人从未见过那个“应得”的东西,却可以声称那个“实得”的东西会与它相

① 与这一路径相对应,海登·怀特详尽讨论马克思的历史观和神话、隐喻之间的本质联系。参见海登·怀特:《元史学:十九世纪欧洲的历史想像》,陈新译,南京:译林出版社 2004 年版,第 41—48、382—447 页。

② 参见《马克思恩格斯文集》第 5 卷,第 99 页。

③ 参见《马克思恩格斯文集》第 10 卷,北京:人民出版社 2009 年版,第 694 页。

④ 参见《马克思恩格斯文集》第 5 卷,第 33 页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第 34 卷,北京:人民出版社 1972 年版,第 283 页。

似,以此为前提,我们就会发现,正义与神性形成对比,可以说,对于现实世界而言,这就使得正义仅仅是以"假"修"真"的方式显现。

具体说来,一方面,正义先后拥有一系列不同名称,有一种言辞用法变幻不定的外表,但从口语到书面文字,它却被固定在一类特殊的意识形态上,并纳入历史叙事的理智结构中。而马克思宣称:在资本主义社会,劳动异化达到极端(所谓极端与人的解放的紧迫性有关)。极端字面上就是非中道,就是非正义。例如,就所谓工资规律来看,工人把自己的劳动力出卖给资本家以换取工资,对什么是正义什么不是非正义还无法给出阶级判断尺度前,他们就不得不去考虑不正义是否比正义更有利的问题,附带说一说,其实这也是根据资本主义规律的作用的理所当然的事情;一方面,既然工人阶级在合法的手段上无法决定什么是真正意义上的正义,那么,那"合法的"又怎么会有可能去回答这样一个对于他们来说是根本不存在的正义呢!另一方面,如果我们去否认,他们完成着创造历史的伟业,这伟业曾经并且还将激发马克思和他的继承者的灵感,如果我们去否认,资本主义世界展示了让我们在价值交换上惊叹的各种公平的景象,那么这种否认无疑就会是一种极大的愚蠢。正因如此,恩格斯也提醒我们,我们的时代中恶棍、强盗其实也需要正义。他们对于正义和荣誉也有自己的定义。①

单是这些简单的提示,我们就不应当把存在硬塞给正义,殊不知这其实是一种来自由"过去的有"规定出本质的黑格尔主义;此外,我们断然否定,正义是一个凌驾于存在和非存在之上的东西。而马克思说,这种情况在思想家头脑里有所反映,"正义"—"狡狯的精灵"的组合经常出现。说破了,如果有人寻找一个对正义概念完整的、融会贯通的阐发,那么他很快就会发现它有个形而上学的历史,或者更确切地说,它根本没有什么历史。② 正义所缺乏的正是存在的规定;至于存在的规定,有人是从个别主体的角度来理解它,有人是从上层建筑上把它看做在国家中得以实现的东西。即便如此,马克思仍然不会停留在这个收获成果上面,因为各个历史状态不会有片刻停歇。正如马克思已经摧毁了国家正义的意识。过往历史的冲突让马克思自觉意识到:无产阶级必须一手执其原则(即人类生产力发展原则),另一手执其原则而设想出来的实践走向历史。作为对之特征的描述是:"历史本身就是审判官,无产阶级就是执刑者。"③从每一个没落的阶级那里,总是直接凸显出一种认识和意志间辩证的分析。因为片面地强调认识或者因为片面地强调意志,他们都会对世界历史的解读中出错。就是说,正义既非在个人自主和权利的某一条切线上,也非立足于一个天命目的的修辞上。就以事件概率来定义正义的方式(所谓多行不义必自毙)而言,严格地说,我们并不能把这话当真。既然如此,在出现真正的共同体之前,把正义的隐喻实在化可谓是文字游戏。这一游戏可谓是资产阶级经济学家的拿手戏。正如把正义、劳动和致富同一化那样,④掩饰自己的"秘密"。斯密讲仁爱,是在"情操"意义上定性,"正义"是一种在现实性和世俗性范围里的伴随物,直至现在,正义,都是那"其他的"或"财富的"东西的显像。

可见,马克思对正义概念的理解是一个转折点。马克思之前的历史观让我们确信这样一件事:正是通过正义观念,一切现实生命才能立足、并得到治理,而如果没有这样的连接,社会历史以及全部元素就仅仅是一些机械的工具,它们的组合和协调是通过一个不同于它们,并且凌驾于它们之上的上帝或最初的东西才可能。马克思反对的正是这样一种社会历史线性或机械运动的隐喻。这种隐喻暗示,正义的指向是与"不完满的真理"渐变为"圆融完满的真理"有关,并且这里有一个前提,即貌似可以通过与神圣的匡扶力量相关来恢复、弥合正义的裂隙。似乎所有时代的人们都在追问:那个作为真理的正义如何能够存在?与此同时,现在人们齐声要求,正义应当是一个存在者。但是,正义的呼告其本身只能植根

---

① 参见《马克思恩格斯全集》第 42 卷,北京:人民出版社 1979 年版,第 336 页。

② 参见《马克思恩格斯选集》第 1 卷,第 151、152 页。

③ 参见《马克思恩格斯选集》第 1 卷,第 777 页。

④ 参见《马克思恩格斯文集》第 5 卷,第 821 页。

于人们对社会历史自身矛盾的回应。至于另一个问题,“正义”是否应该定义为与资本主义生产方式达成一致,这种一致如何能够显露出来?对此的回答只能是,“否定性隐喻”,就像人类这种具有形而上学冲动的存在,必须如马克思所说的那个“好汉”那样摆脱重力观念隐喻对其被溺亡的自我意识的支配。在这个意义上,通常的“交易的正义”概念必须听凭“生产当事人”去处理;①那么,这里究竟发生了什么情况?如果人们愿意的话,可以把一切在生产当事人眼前发生的事情都称之为一种持续的正义。甚至可以说,每一个交易进程,当正义从其依附的无耻的东西或“卑污的犹太人的表现形式”②那里解放出来,显现为一种纯净或神圣的东西,这也是一种隐喻。无论如何,那些真正理解“革命的”“实践批判的”的人,并不寻求正义的炼金术,而是寻求思维的现实性和力量。现在,人们普遍认为马克思对资本主义交易正义批判在某种程度上克服了蒲鲁东想要的“工资平等”或罗尔斯的“分配正义”;在这个前提下,一切(包括蒲鲁东观察到的财产不正义现象)均可以用一种貌似发生在交换争端的过程中的得失(如,工资和利润)进行科学解释。

所以,正义不是像黑格尔的世界精神那样在其每个发展阶段中一直是自己,对于受一定生产规律支配的人们来说,呈现在他们面前的是一个生产之于分配的基础性支配地位的现实。他们无力对它弃之不顾。在这个意义上,正义是由概念演绎的一种镜像,它是《德意志意识形态》中所谓照相机暗室的隐喻(“颠倒”)。看起来,即使是反对黑格尔哲学的道路(即一条从人类理性一长串观念、范畴和原理出发的道路),我们还是会达到之前所说的那个作为永恒性正义的镜像。实际上,这条道路至多是一个辩证的推论,但绝不可能是一个历史的推论。我们明确认识到,现代因果观念把各种不同的存在集置在一个抽象名词中,把它们归于同一个假定的代表或代理,依据这个代表或代理,有人看见,资本主义社会缺乏该代表或代理之完满性。资本主义社会不是共产主义社会,说的就是这种情形。在这里有比较,就一定有显象、假象。与此相伴的是现代因果、随机概率、有机体和机械之类的隐喻。有鉴于此,马克思又言,人类社会运动不是以精确的因果关系为特征的。③ 他要我们注意这只是“解释事实的多种方式之一”。④ 就实现人与人、人与自然的诸种关系的解放而言,社会不是“天然正义”。⑤ 因为社会历史本身仍然在转变着,而非存在着。

现在看来,正义概念的生平就像历史进程中的一个雄大的间歇:人们根本听不到它讲话,直至人类分化、商品经济发生,意识形态学说纷呈,打破这种沉静,各种各样的学派试图回溯这个隐蔽、神秘的开端。这里我们幸亏有马克思。这里马克思得知到哪里去寻找一把钥匙,以便帮助人们在经济必然性王国里面做出伟大的发现。换言之,这个概念的第一个表现形式是出现于主观性首次在世界历史中出头露面之时,就是,在人们如何设定以物易物过程中物品的价值,进而能断定值这样或那样的商品价钱之时。看起来,商品交换皆遵循等价交换。但这是建立在如下假设(主观性)之上的,即任何本性都不缺乏的东西(比如,货币学中所谓的“金体”)构成另一本性或属于另一本性的东西。因此,表面上,作为商品例如上衣不是麻布,但实际上按照这假设来说,构成上衣本质的东西总是如其所能地圆满,即它不缺乏另一本性即“黄金”的本性。或者说,它总是如其所能地像“黄金”那样圆满,以此完成从商品体到金体的跳跃。政治经济学就是如此满足于照搬工商业生活术语并运用这些术语去观察社会及正义的特征。在这个前提下,从大方面来说,等价交换是社会正义的“金体”。社会的健康和完满仅仅立足于一个持续交换的正义推进过程。相应地,社会危机或病变起源于阻挡者(或那个使黄金变成废铜烂铁的

---

① 参见《马克思恩格斯文集》第 7 卷,北京:人民出版社 2009 年版,第 379 页。
② 《马克思恩格斯选集》第 1 卷,第 133 页。
③ 参见《马克思恩格斯文集》第 5 卷,第 21 页。
④ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷,第 231 页。
⑤ 《马克思恩格斯文集》第 7 卷,第 379 页。

东西)。马克思看到,政治经济学原以为能在“商品价值从商品体跳到金体”中找到对“使黄金成为黄金的东西”或某个普遍的东西,但这是一个“惊险的跳跃”。① 所以,这就仅仅是在一个很卑污的层次上使用那个普遍的东西。而商业资本恰恰“到处都代表着一种掠夺制度”。“如果商人是为了正义而甘冒这种风险,那么他们当然就成了圣人了”。② 问题就在于,在这种掠夺制度里,真实的商品交换对我们表现出来的样子和它们本身是怎么一回事之间的区别不冲突吗?

在这方面我们须区分两种情况:一种是,现存资本主义生产方式遭遇与它契合的其他现存的生产方式,而且把它们彼此之间的关系与它自己内部的关系相组合。在此情况下,正义这样的词汇就像酸酶能够让奶凝结那样被用来聚拢一个赚钱贸易的民族的忠心,它的目标是获益——利己又利他。因为这信仰,不同的社会制度都接受市场社会公正的许诺;另一种是,现存资本主义生产方式遭遇与它不契合的其他现存的生产方式,而且旨在消解、解体对方。这时,它的新的表现形式要能够出现,很显然旧有的伦理和法权的正义要退避一边,以便让一种更高的生产方式产生效果。因此,产业资本和商业资本对不发达的国家的产品交换所起的凝结作用,须指向主观性的更高层次。也就是说,有一种相应于对生存资料的共享、没人对人的统治的主观性之主观性生成。这种新旧生产方式之间的斗争是伟大的实践。我们需要再次以世界历史为圭臬,亦即我们需要着眼于隐喻学范式在马克思那里所达到的发展过程,③需要着眼于《共产党宣言》“给我们一个新的但丁来宣告这个无产阶级新纪元的诞生”④的主观性立场。当然,我们再次遇到了历史之谜的解答问题。毕竟理念的王国相对于物质的王国是最为成谜的王国。

The Metaphorical Perspectives on the View of Justice: From Rawls and Proudhon to Marx

Zhang Wenxi

(*School of Philosophy, Renmin University of China, Beijing* 100872, *China*)

Abstract: The presupposition of contemporary political philosophy is that the word “justice” features conceptual clarity and lucidity. However, this is still claimed in the sense of word, diction or discourse. When John Bordley Rawls (罗尔斯) discussed the concept of justice and constructed the principle of social justice, he took the ideal or the logic derived from the reasonable aspect as a task. Such a metaphor has determined the negative motion of the concept. And it is also clearly shown in Pierre Joseph Proudhon's definition of justice. Examining justice from the perspective of historical materialism, the metaphorical thinking serves as the guiding thinking for the humankind to grasp the concept of justice, which regards capitalist society as a modern myth of Themis (正义女神), the blindfolded goddess of justice. On the one hand, justice serves as the reflection, projection, presence and directional image of the commodity-based capitalist system of values. On the other hand, it serves as the shadow of empty ideology, misleading illusion, imitation, and arabesques which forge logic as the base fabric of legitimacy. According to the metaphor of “Foundation and Superstructure”, the concept of justice precisely points to the metaphor or moves from the metaphor to the conceptual field. Obviously, a greater performance need to be made effective for the appearance of a new form of justice.

Key words: justice; metaphor; critique of the history of concepts; Carl Marx (马克思)

(责任编辑　刘曙光)

---

① 参见《马克思恩格斯文集》第5卷,第127页。

② 参见《马克思恩格斯文集》第7卷,第369页。

③ 海登·怀特:《元史学:十九世纪欧洲的历史想象》,第396页。

④ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第397—398页。